

La conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande*

Par Samuel-Élie Lesage*

Introduction

L'Idéologie allemande, écrit entre 1845 et 1846, est un texte majeur de Karl Marx et Friedrich Engels. Malgré qu'il n'a pas été publié de leur vivant et que nous n'en avons qu'une liasse de manuscrits désordonnés, *L'Idéologie allemande* constitue néanmoins un tournant dans leur pensée. Marx commente à cet effet en 1859 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* que s'il avait abandonné l'idée de compléter et de publier *L'Idéologie allemande*, il avait quand même atteint son objectif principal, soit de « voir plus clair en nous-mêmes¹ ». En effet, depuis sa première publication en 1932, on reconnaît que *L'Idéologie allemande* consiste en la première formulation d'une conception dite matérialiste de l'histoire². Par matérialisme,

* L'auteur est étudiant à la maîtrise à l'Université de Montréal. Par ailleurs, je tiens à remercier Anne-Marie Dubreuil, Karine Fradet et Marc-Kevin Daoust pour leurs précieux commentaires et leurs encouragements, ainsi qu'Alain Savard pour ses éclaircissements sur le fétichisme de la marchandise.

¹ Marx, K. (2014), *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 64.

² Soulignons que l'édition de *L'Idéologie allemande* utilisée dans ce commentaire ne consiste en fait qu'au premier livre du premier volume – *L'Idéologie allemande* promettait d'être un travail colossal de critique des différents courants intellectuels de l'époque de Marx et d'Engels. Le premier volume, rédigé par Marx, est divisé en trois livres et chacun porte respectivement sur Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer et Max Stirner. Le

entendons une définition préliminaire que nous détaillerons plus loin. L'organisation sociale a évolué en fonction des besoins des membres de la société. Chaque transition d'une forme d'organisation à une autre aura été le moment d'une reconfiguration de la structure sociale en fonction des intérêts propres à divers groupes sociaux, chacun de ces groupes étant en concurrence pour dominer la société et la soumettre à la satisfaction de ses intérêts. Ces mutations se sont succédées jusqu'au capitalisme, où s'oppose la bourgeoisie aux ouvriers. De l'opposition entre ces deux classes et des contradictions sociales qui en découlent – les inégalités économiques, la misère, l'exploitation – il arrivera un moment où la tension sera insupportable et où l'ordre bourgeois sera renversé par la révolution communiste et l'avènement d'une société sans classe ni exploitation.

Cela dit, cette conception de l'histoire est proprement matérialiste dans la mesure où elle refuse que des idées pures et des principes abstraits puissent décrire le cours de l'histoire, en prédire l'aboutissement ou lui imposer un sens universel. Au lieu de cela, la philosophie doit être étudiée à l'aune des rapports sociaux qui l'ont fait naître, car pour Marx et Engels les idées ne sont ni pures ni innocentes, mais proviennent de la situation matérielle des individus et les représentent. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx résume ainsi son approche : « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici³. » *L'Idéologie allemande* propose une critique radicale de la philosophie de son époque, car la philosophie devient suspecte de participer à la légitimation de l'ordre social. Alors qu'il « n'est venu à l'idée d'aucuns [des philosophes] de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel⁴ », l'ambition de *L'Idéologie allemande* est précisément de mener cette enquête unique pour l'époque en formulant une nouvelle base pour étudier l'origine de la

second volume, rédigé par Engels, devait consister en une critique du courant politique du « socialisme vrai ». Le matérialisme historique sera présenté au public pour la première fois en 1847 dans *Misère de la philosophie*, puis énoncé sous une forme systématique et complète en 1857 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

³ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

pensée : l'évolution historique de l'organisation des sociétés – autrement dit, le matérialisme. Le présent commentaire a pour visée d'explicitier le rôle joué par l'idéologie comme élément de légitimation de l'ordre établi.

1. Le contexte intellectuel de L'Idéologie allemande et la critique de l'idéalisme

La philosophie allemande du 19^e siècle a été marquée par Hegel (1770-1831), auteur notamment de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et *La Science de la logique* (1816). S'opposant aux hégéliens orthodoxes, l'avant-garde philosophique est menée par les Jeunes hégéliens dont les plus éminents représentants sont David Bauer, Max Stirner et Ludwig Feuerbach. Ces penseurs engagent une critique des différents discours, surtout religieux, de la société allemande pour leur trouver une réalité plus fondamentale et ainsi libérer les humains des différents carcans sociaux (Marx référera d'ailleurs à Bauer en qualifiant son approche de « critique critique⁵ »). De plus, ils s'inspirent de Hegel pour donner une perspective historique à leur travail. Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, défend une position résolument athée et explique comment le christianisme rend passifs les croyants en leur imposant un dogme qui stipule que Dieu possède tous les attributs du genre humain tout en refusant aux croyants ces mêmes attributs. En d'autres mots, « l'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même⁶ » : l'omnipotence de Dieu serait en fait le potentiel du genre humain que tous les croyants ont, mais qu'ils croient ne pas avoir. Au moyen de l'analyse historique, Feuerbach montre toutefois que la religion aura été nécessaire, car les hommes et les femmes ont créé la religion et ont imaginé que Dieu représentait tous les attributs du genre humain afin que ceux-ci et celles-ci puissent s'y reconnaître et saisir indirectement leur appartenance au genre humain⁷. Contre cette abstraction qui aura été nécessaire, mais qui ne fait que déposséder l'humain de son essence, Feuerbach propose de renverser l'usurpation du discours théologique pour la

⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 22.

⁶ Feuerbach, L. (1968), *L'essence du christianisme*, p. 144-145.

⁷ *Ibid.*, p. 131.

remplacer par une idée athée « plus vraie » du genre humain. Nous pourrions ainsi dépasser l'état de servitude instauré par le christianisme.

Bien qu'il ait fréquenté les Jeunes hégéliens, Marx s'est distancé de ceux-ci et les a fortement critiqués. Déjà, dans les *Annales franco-allemandes* (1842) et *La Sainte Famille* (1845), il attaque Bauer et Stirner, les comparant à des pseudo-saints convaincus de leur propre importance (Marx reprendra d'ailleurs ce même vocabulaire religieux dans *L'Idéologie allemande* pour se moquer de ces derniers). Marx leur reproche d'avoir une pensée abstraite et dénuée d'assises sur le monde concret⁸. En d'autres mots, Marx s'oppose à l'idéalisme des Jeunes hégéliens. Par « idéalisme » entendons que la réalité fondamentale de notre monde serait formée d'idées : le monde serait fondé, accessible et connu avant tout par l'esprit. Par exemple, Marx critique Feuerbach en montrant que ce dernier ne fait au final que remplacer une idée fausse par une idée vraie, sans que cela ait la moindre conséquence réelle. En effet, si nous pouvons changer d'idée, cesser de croire aux valeurs et aux représentations inculquées par la religion et nous faire une nouvelle compréhension de notre nature, est-ce que cela nous permet toutefois de nous libérer concrètement de l'oppression ? Ainsi, Marx raille les Jeunes hégéliens en écrivant que ceux-ci « n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en se battant uniquement contre la phraséologie de ce monde⁹. » L'émancipation recherchée par les Jeunes hégéliens par le biais d'une pensée critique est biaisée dans ses prémisses mêmes, car ces derniers restent au niveau de l'idéalisme et s'obstinent à décrire et à interpréter le monde et les hommes en fonction de principes purs et abstraits – il ne s'agit que d'une « phraséologie », des mots vains qui ne parlent pas du monde concret, avec ses souffrances et sa misère.

Contre l'idéalisme des Jeunes hégéliens, Marx propose une conception matérialiste de l'histoire, fondée sur la compréhension des dynamiques qui ont fait évoluer l'organisation sociale jusqu'à l'époque de Marx.

⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

2. La conception matérialiste de l'histoire

Le matérialisme déployé dans *L'Idéologie allemande* est basé sur le concept « d'activité productive », ou « processus vital », ou tout simplement « travail¹⁰ ». Il s'agit de l'activité à partir de laquelle nous transformons la nature pour subvenir à nos besoins. En fait, l'activité productive définit l'humain¹¹. Par exemple, coudre mes propres vêtements demande un investissement de temps et d'énergie, et nécessite l'apprentissage d'un savoir-faire et l'acquisition de compétences manuelles. Si le but de cette activité est de subvenir à mes besoins, elle me réalise aussi en quelque sorte en tant qu'humain, c'est-à-dire en tant qu'être capable de produire par lui-même ses propres moyens d'existence nécessaires à sa survie. Par le biais de son activité, l'humain se libère de sa condition et se développe en soumettant la nature pour subvenir à ses besoins.

Ceci dit, cette activité entraîne d'autres besoins qui doivent eux aussi être comblés. Par exemple, si je désire coudre des vêtements, il me faut du textile, des machines et un savoir-faire approprié. Ces conditions ne me sont elles-mêmes accessibles que grâce au travail effectué par d'autres personnes. Le textile est produit par des travailleurs dans des usines, du coton aura été préalablement cueilli et transporté à cette usine, d'autres personnes ont conçu et construit une machine à coudre, des individus expérimentés doivent former de nouveaux travailleurs et de nouvelles travailleuses, etc. Et surtout, il faudra se reproduire et élever des familles pour renouveler les travailleurs – et élever une famille a aussi ses propres nécessités ! Ainsi, la satisfaction d'un besoin appelle à satisfaire d'autres besoins¹².

Suivant ce qui vient d'être dit, comprenons que l'activité productive consiste en fait en une activité sociale. Pour satisfaire nos

¹⁰ Marx utilise les trois expressions dans *L'Idéologie allemande* pour parfois référer à la même chose, bien que « travail » ne soit pas non plus un synonyme direct « d'activité productive ». À des fins de simplification, j'utiliserai le terme « travail » comme un synonyme « d'activité productive » et « travail salarié » pour référer à la production au sein des régimes capitalistes.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 18.

besoins, nous sommes amenés à nous organiser en société, à vivre en relation avec les autres de telle sorte que la somme de l'activité productive de chacun puisse subvenir aux besoins de tous. Même la reproduction sexuelle entretiendrait un rapport « double¹³ » : autant il s'agit d'une activité naturelle, autant elle engage un rapport social entre deux individus et constitue la première forme d'organisation sociale : la famille. Pour emprunter un vocabulaire inspiré de Marx, la nature sociale du travail implique une organisation de toute cette production, ou, en d'autres mots, le fait que les individus soient interdépendants pour subvenir à leurs besoins implique qu'il faille structurer la société de telle sorte que les besoins de tous puissent être satisfaits. Il s'agit de la division du travail, et au fur et à mesure que la population s'accroît, que les moyens techniques de production se raffinent et que les besoins à satisfaire se multiplient, la division du travail évolue, se complexifie et structure encore davantage la totalité des forces productives en diverses tâches de plus en plus précises. Cette compréhension de l'évolution de l'histoire est la base de la conception matérialiste de l'histoire : Marx nous recommande non plus d'étudier l'histoire en fonction d'un principe régulateur pur et abstrait, comme le font les Jeunes hégéliens, mais « en liaison avec l'histoire des industries et des échanges¹⁴. » À cet égard, des parts importantes de *L'Idéologie allemande*, notamment la section B « La base réelle de l'idéologie », exposent l'histoire de ces mutations et montrent que les sociétés évoluent et se réorganisent en fonction des demandes et des besoins toujours changeants de la société.

3. Matérialisme et lutte des classes

Cette nouvelle manière d'étudier l'histoire nous révèle cependant que la division du travail implique la domination de groupes sociaux, ou classes sociales, sur d'autres. La somme de l'activité productive de la société ne serait pas organisée en fonction de la satisfaction égale des besoins de tous, mais le travail serait en fait divisé et organisé en fonction des intérêts d'une classe sociale dominante qui aurait le pouvoir de s'approprier la production des autres à son compte. En d'autres mots, la division du travail suppose la propriété privée. Cette

¹³ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*

appropriation est rendue possible par la séparation de ce que Marx nomme « l'intérêt individuel » et « l'intérêt collectif¹⁵ ». Au sein d'une société régulée par la division du travail, les deux sont en opposition, mais l'intérêt collectif a ceci de particulier qu'il s'impose aux individus comme une « puissance » indépendante de leurs conditions et qui oriente la satisfaction des besoins individuels vers la satisfaction de ses intérêts propres¹⁶. Il faut d'ailleurs garder à l'esprit que la division du travail représente l'état d'interdépendance des hommes qui les amène à s'organiser entre eux. Dès lors, pour survivre, les hommes et les femmes doivent travailler en fonction des besoins exprimés par « l'intérêt collectif », c'est-à-dire selon le mode d'organisation et de division du travail. La production amène la structure sociale à organiser les forces productives – les individus – de telle sorte que leur travail réponde aux besoins de l'intérêt collectif, c'est-à-dire que la classe sociale dominante puisse s'approprier le fruit de l'activité productive des autres individus.

Marx parle d'une « fixation de l'activité sociale » : la structure sociale qui se met en place en fonction des besoins des dominants impose une activité productive déterminée aux individus et asservit ces derniers à cette fonction¹⁷. Si l'activité productive est ce qui permet aux humains de se libérer des contraintes de la nature en subvenant à leurs besoins, l'appropriation de leur travail empêche précisément cette satisfaction, et ceux-ci restent dépendants des structures sociales pour survivre. Au sein de la structure capitaliste, le processus vital se vit en tant que travail salarié. En d'autres termes, le travail salarié est l'activité vitale des travailleurs ; le salaire, quant à lui, consiste en l'appropriation de la production, comme l'explique *Travail salarié et capital* (1849). Comme les travailleurs doivent survivre, ceux-ci sont obligés de vendre leur force de travail aux bourgeois qui achètent leur temps de travail – le salaire – et les exploitent. Le travail sert à produire un objet ayant une valeur marchande. Or, cette valeur doit nécessairement dépasser celle du salaire versé au travailleur si le bourgeois désire réaliser un profit et se maintenir dans le jeu de la compétition. Autrement dit, le travailleur vend sa force de travail

¹⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

comme une marchandise que l'on achète selon les lois de l'offre et de la demande, et le salaire représente le prix à partir duquel le bourgeois achète le travail de l'ouvrier : « Le profit monte dans la mesure où le salaire baisse, il baisse dans la mesure où le salaire monte¹⁸ ». Survivant de peine et de misère, les ouvriers se retrouvent « aliénés », c'est-à-dire que les fruits du travail salarié leurs sont retirés et qu'ils dépendent du salaire, donc de la structure sociale de la production, pour survivre. C'est ainsi que sur la base de la division sociale du travail se crée un antagonisme entre bourgeois et travailleurs, où les seconds deviennent aliénés par la puissance matérielle et les intérêts des premiers, qui structure l'entièreté de la division sociale du travail : « la voilà, cette fameuse communauté d'intérêts du travailleur et du capitaliste¹⁹ », écrit Marx.

4. La production sociale de la conscience

La question se pose : comment un tel système peut-il être toléré ? Si Marx critique l'idéalisme des Jeunes hégéliens, son argument ne consiste pas seulement à remplacer une conception idéaliste de l'histoire par une conception matérialiste et à s'en tenir à l'histoire des formes d'organisation du travail. En proposant ce changement de paradigme, Marx est à même de dénoncer que les Jeunes hégéliens, même s'ils se prétendent radicaux et révolutionnaires avec leurs théories, ne sont en fait que les plus bornés des conservateurs²⁰. En effet, le matérialisme historique permet à Marx d'affirmer que la conscience est le produit de l'activité productive. C'est parce que je dois m'organiser avec les autres pour satisfaire mes besoins que je deviens conscient de moi-même : « Là où existe un rapport, il existe pour moi [...] la conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes²¹ ». Le meilleur exemple de cette thèse est la conception pragmatique du langage proposée par Marx : le langage serait la manifestation concrète de la conscience, il n'apparaîtrait dans l'histoire qu'au moment de « la

¹⁸ Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

nécessité du commerce avec d'autres hommes²² », il n'évoluerait qu'en fonction de la complexité de l'organisation sociale.

Les implications qu'il faut déduire de cette découverte sont immenses : suivant sa conception matérialiste de l'évolution de l'histoire et des sociétés humaines, *L'Idéologie allemande* a pour thèse que les idées proviennent des pratiques sociales, qu'elles en sont en quelque sorte le reflet²³. Comme les rapports sociaux sont déterminés par les conditions des membres de chaque classe, les idées que nous avons et les réflexions que nous nous faisons de notre monde et de notre condition sont aussi socialement déterminées par notre condition²⁴. Si je suis un ouvrier et que j'effectue le même travail débilisant chaque jour, mon intellect s'atrophiera et je serai de moins en moins en mesure de comprendre mon environnement. À l'inverse, un bourgeois, riche, éduqué et disposant de temps libre pensera nécessairement à partir et en fonction de sa propre condition, et la pensée qu'il aura développée en sera le reflet. Ce que l'ouvrier ou le bourgeois pense sera représentatif de ce qu'il fait, et ses pensées refléteront nécessairement l'antagonisme qui caractérise la société capitaliste.

Les Jeunes hégéliens ne sont pas en reste. Alors que ces derniers croient penser « purement », pour Marx, les Jeunes hégéliens ne pensent qu'en fonction de leur propre place dans la division du travail. Leur conception de l'histoire a pour effet de masquer la nécessité d'étudier l'évolution historique des rapports sociaux en rapportant ceux-ci à des abstractions figées. En effet, quand les Jeunes hégéliens parlent de l'homme « idéal », de « l'essence » de l'homme, ils ont en tête l'homme bourgeois allemand, éduqué, riche, libéré de la nécessité de travailler pour survivre, et présentent cette figure comme une figure universelle déjà accomplie :

²² Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ Selon Étienne Balibar, on peut parler d'une véritable « ontologie de la relation », à savoir que l'être de l'homme n'est pas une essence que chacun possède, mais plutôt que l'homme est individuellement déterminé par ses relations sociales. Qui je suis dépend en définitive de ma socialisation, qui elle est historiquement déterminée par les contradictions sociales causées par la division du travail. Voir Balibar, E. (2014), *La philosophie de Marx*.

[l]es individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés, comme idéal, sous le terme d'«homme», et ils ont compris tout le processus [de l'évolution de l'histoire] comme étant le développement de l'«homme»; si bien qu'à chaque stade de l'histoire passée, on a substitué «l'homme» aux individus existants et on l'a présenté comme la force motrice de l'histoire²⁵.

Il s'ensuit pour les Jeunes hégéliens que l'évolution des sociétés humaines a nécessairement eu pour but la réalisation de ces hommes «idéaux». On serait arrivé au terme de ce processus parce que les philosophes seraient maintenant en mesure de saisir ce que serait l'homme idéal, même si cet homme idéal n'est en fait que la représentation de la bourgeoisie, donc d'eux-mêmes, faisant ainsi «de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure²⁶». Abstraite et coupée du monde, la pensée mise en œuvre par les Jeunes hégéliens s'atrophie et se perd dans des vacuités, sourde au monde concret qui l'entoure. En fait, à force de se complaire dans ces représentations, la philosophie des Jeunes hégéliens verse dans l'idéologie, c'est-à-dire qu'elle a pour rôle de légitimer l'ordre bourgeois.

5. Le rôle de l'idéologie de légitimation de l'ordre social

Si la classe dominante, en l'occurrence la bourgeoisie, est en mesure de faire passer ses intérêts de classe comme des intérêts universels, l'organisation sociale n'en sera que renforcée alors que tous les membres de la société croient librement répondre aux besoins de leur condition. Essentiellement, l'idéologie est le discours de la classe dominante surplombant les dynamiques sociales concrètes et faisant passer ses intérêts propres comme étant des intérêts universels, «collectifs²⁷». Dans *L'Idéologie allemande*, Marx fait parfois allusion à la société «naturelle»: cette société naturelle est en fait artificielle, car elle s'impose aux individus comme étant «naturelle» et «nécessaire», et le rôle de l'idéologie est précisément

²⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 31-32.

de faire apparaître la société comme telle. Plus précisément, la division du travail entraîne le besoin pour la classe dominante d'asseoir sa domination sur des bases « légitimes ». C'est là qu'intervient la création d'un travail d'un genre nouveau, soit celui des « idéologues ». Producteurs d'idées et de discours, les idéologues ont pour tâche de fournir des représentations de l'ordre social existant – l'idéologie – qui seront intégrées par les individus afin que ceux-ci soient incapables de dépasser le régime de l'idéologie, et donc de la division capitaliste du travail²⁸.

L'idéologie possède en apparence « une forme indépendante », détachée des intérêts réels des individus, mais elle agit à titre de force unificatrice de la société, elle « fait figure de communauté illusoire²⁹ ». Autrement dit, l'idéologie se manifeste sous la forme de l'État, elle met en place l'organisation politique de la division du travail. Ainsi, l'avènement des régimes démocratiques aura permis une nouvelle forme de la division du travail à l'avantage des intérêts de la bourgeoisie, car l'avènement de la démocratie, avec ses droits et ses libertés, consisterait en fait en l'institutionnalisation du pouvoir d'appropriation de la classe bourgeoise³⁰. Mais si le travailleur doit vendre sa force de travail pour survivre, sa servitude sera d'autant plus volontaire qu'il croira choisir librement, car grâce à l'idéologie, « les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie qu'avant, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes ; en réalité, ils sont naturellement moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective³¹ ». L'idéologie vient donc masquer la domination du travailleur et l'appropriation de sa production sous un discours trompeur pour faire apparaître sa condition misérable comme étant bonne, normale, immuable, voire nécessaire. Plus radical encore, les idées portant sur la morale ou le nationalisme, par exemple, seraient dénuées d'autonomie. Elles ne seraient en fait que les reflets de l'état de la

²⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

division sociale du travail ; en d'autres mots, elles seraient elles aussi des manifestations de l'idéologie³².

6. La postérité du concept d'idéologie

Il est intéressant de souligner que Marx n'utilise pas le concept d'idéologie dans ses autres œuvres. Pourtant, en étudiant la fameuse section du *Capital* « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », force est de constater que l'idéologie a toujours été importante pour Marx, ou du moins son rôle de légitimation et de pétrification des relations sociales, bien que Marx parle dorénavant de « fétichisme de la marchandise » et que ce nouveau concept présente des différences importantes avec l'idéologie³³. Le fétichisme de la marchandise désigne ce phénomène « mystique » qui fait qu'un objet possède une valeur indépendante des dynamiques sociales, soit sa valeur d'échange ou sa forme monétaire, autrement dit que cet objet soit une « marchandise ». Cela dit, la marchandise serait mystificatrice dans la mesure où, alors que le travailleur est exploité par le propriétaire des moyens de production, ce rapport de production est voilé par le fait que le marché et les rapports d'échanges des marchandises nous apparaissent comme étant naturels. En fait, s'ils nous apparaissent comme tels, c'est précisément parce que les rapports sociaux de production sont perçus comme des rapports d'échange³⁴. Le travail salarié ne serait pas une activité vitale, mais seulement la vente d'une force productive. D'une part, à cause de l'appropriation de la production par le biais du travail salarié, nous en sommes venus à considérer nos rapports sociaux en fonction de la force productive que l'on vend, donc en termes de relations d'échanges de marchandises. Sous ce régime, tout travail devient égal à lui-même, c'est-à-dire que le travail est évalué en fonction du temps de travail nécessaire à la production et devient achetable. Mais d'autre part, considérer autrui de la sorte lui donne une valeur indépendante et objective, du fait que l'individu gagne une valeur particulière qui lui

³² Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 17.

³³ Sur les convergences et les divergences entre l'idéologie et le fétichisme de la marchandise, voir *La philosophie de Marx* d'Étienne Balibar et *Marx, une critique de la philosophie* d'Isabelle Garo.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

est propre du fait qu'on le considère comme une marchandise. Autrement dit, nous en venons à nous considérer comme des marchandises puisque nos relations sociales sont déterminées par des rapports bourgeois/travailleurs, où le bourgeois achète la force de travail par le biais du travail salarié, et la base concrète de nos relations sociales se fait sous la détermination de rapports marchands : « le double caractère social des travaux privés ne se réfléchit dans le cerveau des producteurs que sous la forme que leur imprime le commerce pratique, l'échange des produits³⁵ ». L'ouvrier se rapporte en tant que tel au patron, c'est-à-dire que la forme de sa relation sociale détermine l'ouvrier comme une marchandise prête à vendre sa force de travail, et ce dernier se retrouve aliéné dans la mesure où les fruits de son travail lui apparaissent étrangers puisqu'il conçoit son travail comme étant extérieur à lui-même.

Nous voyons que l'idéologie et le fétichisme de la marchandise ne sont pas *stricto sensu* la même chose, car alors que le second nomme un phénomène sous-jacent aux relations sociales et déterminant celles-ci, l'idéologie désigne un discours s'élevant et s'imposant au-dessus d'elles pour les articuler. Malgré tout, ces deux phénomènes traitent du même enjeu : ils rendent compte de la socialisation des individus, de la formation de leur subjectivité en fonction des rapports de production. De plus, les deux expliquent ce qui rend possible l'appropriation du travail, ou plutôt, comment les produits du travail apparaissent étrangers aux travailleurs, soit l'aliénation : l'idéologie opère en imposant au réel un cadre rigide qui légitime les pratiques sociales alors que le fétichisme de la marchandise donne aux relations sociales la forme de rapports marchands. Dans les deux cas, les masses se retrouvent aliénées, car elles se retrouvent dépossédées des moyens pour dépasser leur condition – elles ne croient même pas les avoir.

L'identification des points de convergence entre le fétichisme de la marchandise et l'idéologie nous permet d'identifier trois modes opératoires de l'idéologie³⁶ :

³⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 70.

³⁶ Cette classification est librement inspirée de l'ouvrage d'Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*.

1. La mise en place d'un cadre³⁷. L'idéologie oriente notre regard en offrant une représentation partielle et biaisée du monde, de telle sorte que nous ne voyons que ce que l'idéologie nous autorise à voir. Ainsi, au sujet de Feuerbach, Marx relève la présence de ce cadre en dénonçant le caractère contemplatif de sa pensée qui abstrait à outrance le monde concret en catégories abstraites : « [...] force lui est de se réfugier dans une double manière de voir, il oscille entre une manière de voir profane qui n'aperçoit que "ce qui est visible à l'œil nu" et une manière de voir plus élevée, philosophique, qui aperçoit l' "essence véritable" des choses³⁸ ». Pour Marx, le monde matériel parle de lui-même : il témoigne des injustices et des luttes des hommes pour leur dignité et leur survie, mais l'idéologie est nécessairement un travestissement de la réalité concrète.
2. L'élimination des contradictions³⁹. L'idéologie opère en présentant un monde sans faille ni contradiction, même s'il est traversé en fait par des contradictions sociales et économiques majeures : « en général, il s'agit constamment, pour ces Allemands, de ramener l'absurdité qu'ils rencontrent à quelque autre lubie, c'est-à-dire de poser que tout ce non-sens a somme toute un sens particulier qu'il s'agit de déceler [...] ⁴⁰ ». En opérant de la sorte, l'idéologie arrive à niveler les contradictions sociales pour les intégrer dans un schème plus grand ou pour simplement les refouler et les ignorer.
3. La naturalisation des rapports sociaux existants⁴¹. En éliminant de la sorte les contradictions pour présenter un monde parfait, l'idéologie naturalise le monde, elle le fixe et rend les rapports sociaux immuables. En d'autres mots, l'idéologie ne fait pas autre chose que promouvoir le *statu quo* et le présenter au-delà du pouvoir des individus pour

³⁷ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 12.

³⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 29.

³⁹ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 14.

⁴⁰ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 27.

⁴¹ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 24.

mieux le leur imposer. Si le monde est naturel, alors il est normal qu'il y ait de l'exploitation ; si le monde est immuable, alors nous ne pouvons l'abolir ; si le monde est nécessaire, alors je dois m'y résigner pour survivre.

Cette volonté de comprendre les processus sociaux de subjectivation a donné une impulsion importante à la pensée critique. Rappelons-nous à cet égard que dans *L'Idéologie allemande*, Marx ridiculise la « critique critique » de David Bauer. Pourtant, le propos de Marx et le renversement de perspective qu'il opère grâce au matérialisme donnent un nouveau sens à l'idée d'une pensée dite « critique ». Car il faut voir que, en dénonçant l'idéalisme idéologique des Jeunes hégéliens, c'est toute la philosophie que Marx met au banc des accusés. Alors que la philosophie prétend à l'universalité et veut rendre compte des raisons de nos idées, de nos jugements et de nos actions, *L'Idéologie allemande* renvoie la philosophie à sa pratique concrète : la philosophie est réquisitionnée pour critiquer la philosophie. Il n'est pas alors étonnant de voir que, suite à la publication *posthume* de *L'Idéologie allemande*, le concept d'idéologie a été intensément retravaillé (et même avant sa publication, certains penseurs se sont inspirés du renversement opéré dans *Le Capital* avec le fétichisme de la marchandise). Nommons seulement Georg Lukacs, auteur d'*Histoire et conscience des classes* (1923) et la première génération de l'École de Francfort avec Theodor Adorno et Max Horkheimer. Le premier introduit le concept de réification, à savoir que la division bourgeoise des classes a pour effet de scléroser et de pétrifier l'ordre social en le réduisant seulement à ce qu'il est, empêchant les individus de développer une conscience politique de leur condition et de s'organiser pour lutter contre leurs conditions. Ainsi, la conscience politique qu'ont les individus de leurs conditions s'atrophie et ils intègrent encore mieux les schèmes du fétichisme de la marchandise alors que l'expansion de la division du travail les réifie à une pure force de travail marchande (ou, en langage managérial contemporain, à des « ressources humaines »). Quant aux seconds, dans leur fameux essai *La production industrielle de biens culturels, raison et mystification des masses*, ils étendent la sphère de l'idéologie aux productions industrielles culturelles et artistiques des sociétés occidentales pour découvrir que la démocratisation de la culture, loin

d'élever la conscience des masses, possède elle aussi un contenu idéologique qui véhicule des représentations encourageant la consommation, l'individualisme et la naturalité de l'exploitation du travail. En le vendant sous la forme apparemment innocente d'un produit culturel, l'industrie culturelle amène les masses à encore mieux intégrer les schèmes de la division du travail.

Bien entendu, *L'Idéologie allemande* ne prescrit pas qu'il suffise de penser en fonction de sa socialisation pour s'en libérer : le véritable moteur des transformations sociales est la révolution et l'avènement de la société communiste. Mais cette révolution n'est elle-même rendue possible que par le renversement opéré par Marx par le biais du matérialisme. La pensée critique ainsi redéfinie doit être orientée vers l'objectif bien réel de la libération de l'oppression en comprenant les différentes causes et manifestations de cette dernière – économiques, bien sûr, mais le geste peut et doit être étendu aux violences systémiques patriarcales et de genre, coloniales ou même contre les animaux.

Pour reprendre l'expression heureuse de Paul Ricœur, Marx nous invite au soupçon : le soupçon consiste à tenir sa conscience, la manière dont on pense, comme étant factice et à adopter une posture critique envers ce qui nous permet de penser⁴² : notre propre condition, les valeurs inculquées par notre éducation, les appareils sociaux de production de discours... Quand des discours nous parlent de « résignation », de « nécessité », de « sacrifices » ou de « normalité », nous devons, dans le sillage de Marx, être vigilants et soupçonneux : dépasser les apparences pour en révéler la vérité profonde. Marx écrivait, dans *Travail salarié et capital*, que « les faits hurlent trop fort contre ce mensonge⁴³ » : le rôle de la pensée critique est que l'idéologie ne puisse pas les faire taire.

Bibliographie

- Balibar, E. (2014), *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 260 p.
Feuerbach, L. (1968), *L'essence du christianisme*, trad. J. P. Oisier, Paris, Librairie François Maspero, 527 p.

⁴² Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation*, p. 42.

⁴³ Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, p. 40.

- Horkheimer, M. et T. Adorno. (1974), La production industrielle de biens culturels, Raison et mystification des masses in La dialectique de la raison, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, Paris, 281 p.
- Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique Éditions, 182 p.
- Lukacs, G. (1960), *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 384 p.
- Marx, K. (1969), *Le Capital, livre 1*, trad. J. Roy, Paris, Garnier Flammarion, 699 p.
- Marx, K. (2001), *Manuscripts de 1844*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 139 p. DOI : [10.1522/cla.mak.man1](https://doi.org/10.1522/cla.mak.man1)
- Marx, K. (2014), *Contribution à la critique de l'idéologie politique*, trad. G. Fondu, J. Quétier, Paris, Les Éditions Sociales GEME, 280 p.
- Marx, K. et Engels, F. (2002), *L'Idéologie allemande, première partie : Feuerbach* suivi des *Thèses sur Feuerbach*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 59 p. DOI : [10.1522/cla.mak.ide](https://doi.org/10.1522/cla.mak.ide)
- Marx, K. et Engels, F. (2014), *L'Idéologie allemande premier et deuxième chapitres*, trad. J. Quétier et G. Fondu, Paris, Les Éditions Sociales GEME, 496 p.
- Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 70 p. DOI : [10.1522/cla.mak.tra](https://doi.org/10.1522/cla.mak.tra)
- Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation – Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 534 p.

Extraits de *L'Idéologie allemande*

Marx, K. et F. Engels,
L'Idéologie allemande, première partie : Feuerbach
suivi des *Thèses sur Feuerbach*
(traduction française de 1952, sans les notes)

p. 20-25

Et c'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels, que nous trouvons que l'homme a aussi de la « conscience ». Mais il ne s'agit pas d'une conscience qui soit d'emblée conscience « pure ». Dès le début, une malédiction pèse sur « l'esprit », celle d'être « entaché » d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience, – langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. Là où existe un rapport, il existe pour moi. L'animal « n'est en rapport » avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes. Bien entendu, la conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle d'une interdépendance limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience ; c'est en même temps la conscience de la nature qui se dresse d'abord en face des hommes comme une puissance foncièrement étrangère, toute-puissante et inattaquable, envers laquelle les hommes se comportent d'une façon purement animale et qui leur en impose autant qu'au bétail ; par conséquent une conscience de la nature purement animale (religion de la nature).

On voit immédiatement que cette religion de la nature, ou ces rapports déterminés envers la nature, sont conditionnés par la forme de la société et *vice versa*. Ici, comme partout ailleurs, l'identité de l'homme et de la nature apparaît aussi sous cette forme, que le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et que leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leurs rapports bornés avec la nature, précisément parce que la nature est encore à peine modifiée par l'histoire et que, d'autre part, la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société. Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade ; il est une simple conscience grégaire et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez lui la place de l'instinct ou que son instinct est un instinct conscient. Cette conscience grégaire ou tribale se développe et se perfectionne ultérieurement en raison de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population qui est à la base des deux éléments précédents. Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou « par nature » en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, *etc.* La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. À partir de ce moment la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. À partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie « pure », théologie, philosophie, morale, *etc.* Mais même lorsque cette théorie, cette théologie, cette philosophie, cette morale, *etc.*, entrent en contradiction avec les rapports existants, cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante ; d'ailleurs, dans une sphère nationale déterminée, cela peut arriver aussi parce que, dans ce cas, la contradiction se produit, non pas à l'intérieur de cette sphère nationale, mais entre cette conscience

nationale et la pratique des autres nations, c'est-à-dire entre la conscience nationale d'une nation et sa conscience universelle.

Peu importe du reste ce que la conscience entreprend isolément ; toute cette pourriture ne nous donne que ce résultat : ces trois moments, la force productive, l'état social et la conscience, peuvent et doivent entrer en conflit entre eux car, par la division *du travail*, il devient possible, bien mieux il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle, – la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents ; et alors la possibilité que ces éléments n'entrent pas en conflit réside uniquement dans le fait qu'on abolit à nouveau la division du travail. Il va de soi du reste que « fantômes », « liens », « être suprême », « concept », « scrupules » ne sont que l'expression mentale idéaliste, la représentation apparente de l'individu isolé, la représentation de chaînes et de limites très empiriques à l'intérieur desquelles se meut le mode de production de la vie et le mode d'échanges qu'il implique.

Cette division du travail, qui implique toutes ces contradictions et repose à son tour sur la division naturelle du travail dans la famille et sur la séparation de la société en familles isolées et opposées les unes aux autres, – cette division du travail implique en même temps la répartition du travail et de ses produits, distribution *inéga*le en vérité tant en quantité qu'en qualité ; elle implique donc la propriété, dont la première forme, le germe, réside dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. L'esclavage, certes encore très rudimentaire et latent dans la famille, est la première propriété, qui d'ailleurs correspond déjà parfaitement ici à la définition des économistes modernes d'après laquelle elle est la libre disposition de la force de travail d'autrui. Du reste, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques - on énonce, dans la première, par rapport à l'activité ce qu'on énonce, dans la seconde, par rapport au produit de cette activité.

De plus, la division du travail implique du même coup la contradiction entre l'intérêt de l'individu singulier ou de la famille singulière et l'intérêt collectif de tous les individus qui sont en relations entre eux ; qui plus est, cet intérêt collectif n'existe pas seulement, mettons dans la représentation, en tant qu'« intérêt général », mais d'abord dans la réalité comme dépendance réciproque des individus entre lesquels se partage le travail. Enfin la division du

travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours. C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre, en qualité d'État, une forme indépendante, séparée des intérêts réels de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire, mais toujours sur la base concrète des liens existants dans chaque conglomerat de famille et de tribu, tels que liens du sang, langage, division du travail à une vaste échelle et autres intérêts ; et parmi ces intérêts nous trouvons en particulier, comme nous le développerons plus loin, les intérêts des classes déjà conditionnées par la division du travail, qui se différencient dans tout groupement de ce genre et dont l'une domine toutes les autres. Il s'ensuit que toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, *etc.*, ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles (ce dont les théoriciens allemands ne soupçonnent pas un traître mot, bien qu'à ce

sujet on leur ait assez montré la voie dans les *Annales franco-allemandes* et dans *La Sainte Famille*) ; et il s'ensuit également que toute classe qui aspire à la domination, même si sa domination détermine l'abolition de toute l'ancienne forme sociale et de la domination en général, comme c'est le cas pour le prolétariat, il s'ensuit donc que cette classe doit conquérir d'abord le pouvoir politique pour représenter à son tour son intérêt propre comme étant l'intérêt général, ce à quoi elle est contrainte dans les premiers temps. Précisément parce que les individus ne cherchent que leur intérêt particulier, - qui ne coïncide pas pour eux avec leur intérêt collectif, l'universalité n'étant somme toute qu'une forme illusoire de la collectivité, - cet intérêt est présenté comme un intérêt qui leur est « étranger », qui est « indépendant » d'eux et qui est lui-même à son tour un intérêt « général » spécial et particulier, ou bien ils doivent se mouvoir eux-mêmes dans cette dualité comme c'est le cas dans la démocratie.

Par ailleurs, le combat pratique de ces intérêts particuliers, qui constamment se heurtent réellement aux intérêts collectifs et illusoirement : collectifs, rend nécessaire l'intervention pratique et le refrènement par l'intérêt « général » illusoire sous forme d'État. La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité.

Cette « aliénation », - pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes -, ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions pratiques. Pour qu'elle devienne une puissance « insupportable », c'est-à-dire une puissance contre laquelle on fait la révolution, il est nécessaire qu'elle ait fait de la masse de l'humanité une masse totalement « privée de propriété », qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture existant réellement, choses qui supposent toutes deux un grand accroissement

de la force productive, c'est-à-dire un stade élevé de son développement. D'autre part, ce développement des forces productives (qui implique déjà que l'existence empirique actuelle des hommes se déroule sur le plan de l'histoire mondiale au lieu de se dérouler sur celui de la vie locale), est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue. Il est également une condition pratique *sine qua non*, parce que des relations universelles du genre humain peuvent être établies uniquement par ce développement universel des forces productives et que, d'une part, il engendre le phénomène de la masse « privée de propriété » simultanément dans tous les pays (concurrence universelle), qu'il rend ensuite chacun d'eux dépendant des bouleversements des autres et qu'il a mis enfin des hommes vivant empiriquement l'histoire mondiale, à la place des individus vivant sur un plan local. Sans cela : 1° le communisme ne pourrait exister que comme phénomène local ; 2° les puissances des relations humaines elles-mêmes n'auraient pu se développer comme puissances universelles, et de ce fait insupportables, elles seraient restées des « circonstances » relevant de superstitions locales, et 3° toute extension des échanges abolirait le communisme local. Le communisme n'est empiriquement possible que comme l'acte « soudain » et simultané des peuples dominants, ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme. Autrement, comment la propriété, par exemple, aurait-elle pu somme toute avoir une histoire, prendre différentes formes ? Comment, disons, la propriété foncière aurait-elle pu, selon les conditions diverses qui se présentaient, passer en France, du morcellement à la centralisation dans les mains de quelques-uns, et en Angleterre de la centralisation entre les mains de quelques-uns au morcellement, comme c'est effectivement le cas aujourd'hui ? Ou bien comment se fait-il encore que le commerce, qui pourtant représente l'échange des produits d'individus et de nations différentes et rien d'autre, domine le monde entier par le rapport de l'offre et de la demande, – rapport qui, selon un économiste anglais, plane au-dessus de la terre comme la fatalité antique et distribue, d'une main invisible, le bonheur et le malheur

parmi les hommes, fonde des empires, anéantit des empires, fait naître et disparaître des peuples, – tandis qu'une fois abolie la base, la propriété privée, et instaurée la réglementation communiste de la production, qui abolit chez l'homme le sentiment d'être devant son propre produit comme devant une chose étrangère, la puissance du rapport de l'offre et de la demande est réduite à néant, et les hommes reprennent en leur pouvoir l'échange, la production, leur mode de comportement réciproque.

Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes.

Du reste, la masse d'ouvriers qui ne sont qu'ouvriers – force de travail massive, coupée du capital ou de toute espèce de satisfaction même bornée – suppose le marché mondial ; comme le suppose aussi du coup, du fait de la concurrence, la perte de ce travail en tant que source assurée d'existence, et non plus à titre temporaire.

Le prolétariat ne peut donc exister qu'à l'échelle de l'histoire universelle, de même que le communisme, qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence « historique universelle ». Existence historique universelle des individus, autrement dit, existence des individus directement liée à l'histoire universelle.

La forme des échanges, conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre et les conditionnant à leur tour, est la société civile qui, comme il ressort déjà de ce qui précède, a pour condition préalable et base fondamentale la famille simple et la famille composée, ce que l'on appelle le clan, dont les définitions plus précises ont déjà été données ci-dessus. Il est donc déjà évident que cette société bourgeoise est le véritable foyer, la véritable scène de toute histoire et l'on voit à quel point la conception passée de l'histoire était un non-sens qui négligeait les rapports réels et se limitait aux grands événements historiques et politiques retentissants. La société bourgeoise embrasse l'ensemble des rapports matériels des individus à l'intérieur d'un stade de développement déterminé des forces productives. Elle embrasse l'ensemble de la vie commerciale et industrielle d'une étape et

déborde par là même l'État et la nation, bien qu'elle doive, par ailleurs, s'affirmer à l'extérieur comme nationalité et s'organiser à l'intérieur comme État. Le terme de société civile apparut au XVIII^e siècle, dès que les rapports de propriété se furent dégagés de la communauté antique et médiévale. La société civile en tant que telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie ; toutefois, l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce, et qui forme en tout temps la base de l'État et du reste de la superstructure idéaliste, a toutefois été constamment désignée sous le même nom.

p. 31-33

Avouons-le, Feuerbach a sur les matérialistes « purs » le grand avantage de se rendre compte que l'homme est aussi un « objet sensible » ; mais faisons abstraction du fait qu'il le saisit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible », car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont ; il n'en reste pas moins qu'il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il en reste à une abstraction, « l'homme » et il ne parvient à reconnaître l'homme « réel, individuel, en chair et en os » que dans le sentiment, autrement dit, il ne connaît pas d'autres « rapports humains » « de l'homme avec l'homme » que l'amour et l'amitié, et encore idéalisés. Il ne fait pas la critique des conditions de vie actuelles. Il ne parvient donc jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent ; et lorsqu'il voit, par exemple, au lieu d'hommes bien portants, une bande d'affamés scrofuleux, surmenés et poitrinaires, il est contraint de se réfugier dans la « conception supérieure des choses », et dans la « compensation idéale dans le genre » ; il retombe par conséquent dans l'idéalisme, précisément là où le matérialiste communiste voit la nécessité et la condition à la fois d'une transformation radicale tant de l'industrie que de la structure sociale.

Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui, histoire et

matérialisme sont complètement séparés, ce qui s'explique d'ailleurs déjà par ce qui précède.

L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées et d'autre part elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente ; ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ; c'est ainsi par exemple qu'on prête à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution française à éclater ; de la sorte on fixe alors à l'histoire ses buts particuliers et on en fait une « personne à côté d'autres personnes » (à savoir « conscience de soi, critique, unique », *etc.*), tandis que ce que l'on désigne par les termes de « détermination », « but », « germe », « idée » de l'histoire passée n'est rien d'autre qu'une abstraction de l'histoire antérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire antérieure exerce sur l'histoire récente.

Or, plus les sphères individuelles, qui agissent l'une sur l'autre, s'agrandissent dans le cours de ce développement, et plus l'isolement primitif des diverses nations est détruit par le mode de production perfectionné, par la circulation et la division du travail entre les nations qui en résulte spontanément, plus l'histoire se transforme en histoire mondiale ; de sorte que, si l'on invente par exemple en Angleterre une machine qui, dans l'Inde et en Chine, enlève leur pain à des milliers de travailleurs et bouleverse toute la forme d'existence de ces empires, cette invention devient un fait de l'histoire universelle. C'est de la même façon que le sucre et le café ont prouvé leur importance pour l'histoire universelle au XIX^e siècle du fait que la carence de ces produits, résultat du blocus continental de Napoléon, provoqua le soulèvement des Allemands contre Napoléon et devint ainsi la base concrète des glorieuses guerres de libération de 1813. Il s'ensuit que cette « transformation » de l'histoire en histoire universelle n'est pas, disons, un simple fait abstrait de la « conscience de soi », de l'esprit du monde ou de quelque autre fantôme métaphysique, mais une action purement matérielle, que l'on peut

vérifier de manière empirique, une action dont chaque individu fournit la preuve tel que le voilà, mangeant, buvant et s'habillant.

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent ; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque ; leurs idées sont donc les idées dominantes de leur époque. Prenons comme exemple un temps et un pays où la puissance royale, l'aristocratie et la bourgeoisie se disputent le pouvoir et où celui-ci est donc partagé ; il apparaît que la pensée dominante y est la doctrine de la division des pouvoirs qui est alors énoncée comme une « loi éternelle ».

Nous retrouvons ici la division du travail que nous avons rencontrée précédemment (p. 48-55) comme l'une des puissances capitales de l'histoire. Elle se manifeste aussi dans la classe dominante sous forme de division entre le travail intellectuel et le travail matériel, si bien que nous aurons deux catégories d'individus à l'intérieur de cette même classe. Les uns seront les penseurs de cette classe (les idéologues actifs, qui réfléchissent et tirent leur substance principale de l'élaboration de l'illusion que cette classe se fait sur elle-même), tandis que les autres auront une attitude plus passive et plus réceptive en face de ces pensées et de ces illusions, parce qu'ils sont, dans la réalité, les membres actifs de cette classe et qu'ils ont moins de temps

pour se faire des illusions et des idées sur leurs propres personnes. À l'intérieur de cette classe, cette scission peut même aboutir à une certaine opposition et à une certaine hostilité des deux parties en présence. Mais dès que survient un conflit pratique où la classe tout entière est menacée, cette opposition tombe d'elle-même, tandis que l'on voit s'envoler l'illusion que les idées dominantes ne seraient pas les idées de la classe dominante et qu'elles auraient un pouvoir distinct du pouvoir de cette classe. L'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire et nous avons dit précédemment (p. 48-55) tout ce qu'il fallait sur les conditions préalables que cela suppose.